

العقل ومسألة الاخلاق عند المعتزلة

صلاح ابراهيم (*)

تمهيد

الذين أشاعهما الأمويون بين رعاياهم، خاصة ضد خصومهم الذين ينكرون عليهم توليهم أمر الخلافة.

استهل حركة الاعتزال «واصل بن عطاء»⁽⁴⁾ (ت 131 هـ/748 م) وكان تلميذاً للحسن البصري ثم انشق عنه بسبب الخلاف حول مسألة شغلت أوائل الفقهاء والعلماء منذ صدر الإسلام، وهي حال مرتكب الكبيرة وصحة إسلامه. وكان رأي «واصل» أنه لا يُعتبر كافراً بكل معنى الكلمة، ولا مسلماً بكل معنى الكلمة، بل فاسق في منزلة بين المنزلتين هما الكفر والإيمان⁽⁵⁾.

أما المصدر الثاني الذي استمد منه «واصل» أفكاره فهو «جهم بن صفوان»⁽⁶⁾ (ت 128 هـ/745 م) وكان زعيم الحركة الجبرية المناوئة⁽⁷⁾، ومن أهم آرائه التي تأثر بها «واصل» - وإن كان قد استخدمها بطريقة مختلفة تماماً - قوله بأن العقل يمكنه أن يكتشف ما في الأشياء والسلوك من صلاح أو فساد، فيوجب العمل

بزعزت الأفكار الأولى للفكر المعتزلي في أوائل القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد). وكانت بواكير نشأتها في كنف الحركة القدسية⁽¹⁾، التي كانت بدورها إحدى الفرق المتناحرة، منذ القرن الأول للهجرة، حول بعض القضايا الدينية الكبرى المعروفة «بالأصول» أي أمهات العقائد الدينية المتصلة بمعرفة الباري ووحدانيته وماهية الفعل والعدل الإلهي والجبر والقدر وغيرها من القضايا.

وبالنسبة لمسألة «القدر»، انقسم الفقهاء والعلماء إلى قسمين: قسم نسب «القدر» إلى الخالق وهم «الجبرية»⁽²⁾ أو «المجبرة» وقسم نسب إلى العبد، وهم «القدسية»⁽³⁾ أسلاف المعتزلة.

ورغم أن الخلاف في جانب منه يبدو دينياً، إلا أنه كانت له أبعاد سياسية تعكس الظروف التي كانت سائدة في ذلك الوقت، والمتمثلة في الظلم والاستبداد

(*) باحث في معهد الانماء العربي.

بما هو صالح وينهى عما هو فاسد. فالعقل بحد ذاته يدرك ذلك ويفعله بمفرده قبل «السمع» أي قبل أن يسمع الناس ما يأتي به الأنبياء والرسل منقولاً عن الوحي الإلهي، ويوجز الشهرستاني رأي «جهم» في هذه المسألة بعبارة قصيرة فيقول، وهو يعدد آراء «جهم»: «وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع»⁽⁸⁾. وجاء المعتزلة بعد جهم فصاغوا هذه المقولة صياغة فلسفية محكمة، يُطلق عليها في كتابتهم «مسألة الحسن والقبيح العقلين»، ويقصدون بذلك الحسن والقبيح اللذين يقرهما العقل بمفرده قبل ورود الشرع (الدين).

وقد عارض هذه المقولة فيما بعد الأشاعرة، الذين يقولون بـ «الحسن والقبيح الشرعيين» ويعنون بذلك أنه لا يوجد في الأشياء بذاتها ما هو حسن وما هو قبيح، وإنما يصبح الشيء حسناً حين يأمر به الشرع، ويصبح قبيحاً حين ينهى عنه الشرع نفسه.

ينصبّ مذهب المعتزلة على مسألتين كلاميتين كبيرتين هما: التوحيد والعدل، وهذين الاسمين تُعرف المعتزلة، فيقال عنهم «أهل التوحيد والعدل»، ويرتبط بكل مسألة عددٌ من القضايا، وبهما منها هنا المسألة الثانية «العدل» وما يرتبط بها من قضايا خلقية مثل: ماهية الخير والشر، أو الحسن والقبيح، والحرية والاختيار، والالتزام الخلقي.

«المعرفة العقلية»⁽⁹⁾ هي محور المسألة الخلقية عند المعتزلة، فالشرعية تُدرك بواسطة العقل الناضج وهذا معنى قول المعتزلة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والإنسان مسؤول تجاهها، وهو معنى الوعد والوعيد، ولما كانت المسؤولية لا تقاس بالأفعال فقط بل بالقصد والنية، لذلك قالت المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين.

ولما كان الإنسان هو الكائن الوحيد بين الكائنات الذي يملك عقلاً، فهو - أيضاً - الكائن الوحيد بينها

الذي يتمتع بحرية الاختيار، بينما تسير باقي الكائنات وفق نظام حتمي؛ أما الإنسان، فبجانب أفعاله الفسيولوجية التي تخضع للحتمية الطبيعية - شأن كل الكائنات - فإنه يُصدر أفعالاً بإرادة حرة مختارة، وهذه الأفعال يرشدها العقل.

ومبدأ الحرية هذا متصل بمسألة التوحيد عند المعتزلة، فهم يعتبرون الله - تعالى - كلي الكمال؛ والعدل الإلهي يقوم على قاعدتين: الأولى، أن الله لا يصدر عنه إلا الحسن أو الخير. والثانية، أن الثواب والعقاب - من الله - ليكونا في إطار الحسن أو الخير، فإنهما لا يقعان على فعل لا اختيار فيه. فمفهوم العدل الإلهي لا يستقيم إلا على أساس حرية الإنسان أو اختياره في أفعاله، ليكون بهذا الاختيار مسؤولاً عما يفعل، وليكون الثواب والعقاب من الله بعد ذلك مترتباً على هذه المسؤولية ذاتها. فإذا كان الإنسان ليس حراً في اختيار أفعاله، خيراً كانت أم شراً، فإنه غير مسؤول عنها، وإذا لم يكن مسؤولاً، كان الجزاء ثواباً أو عقاباً ضرباً من العبث، والعبث شر، والشر لا يصدر عن الله. ويعبر «واصل» عن ذلك بقوله: «الباري حكيم عادل، ولا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويُحتم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله [أي جعله قادراً]، ويستحيل أن يخاطب العبد بـ «إفعل» وهو لا يمكنه أن يفعل، وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل؛ ومن أنكره فقد أنكر الضرورة»⁽¹⁰⁾. وعن الفكرة نفسها يقول الريوندي⁽¹¹⁾: «إن الله تعالى مختار لفعله للعدل، ولحكمه بالحق، وللخير الذي يفعله بعباده، يقدر عليه وعلى أمثاله لا إلى غاية ويقدر على تركه، وإنما أحال قول من زعم أن الله يقدر على الظلم والكذب وهما

لا يقعان إلّا من ذي آفة مجتلب لمنفعة أو دافع لمضرة، والله عن هذه الصفة الدالة على حدث من وصف بها متعال⁽¹²⁾. وفي موضع آخر يقول: «وجدت الظلم ليس يقع إلّا من ذي آفة وحاجة حملته على فعله أو من جاهل به. والجهل والحاجة دالان على حدث من وُصف بهما، ويتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. فالذي أمني من فعل الله للظلم انتفاء هذه الأشياء عنه الدالة على حدث من وصف بها»⁽¹³⁾.

عموماً، يمثل هذا الموضوع جانباً واحداً من فكر المعتزلة، ومع ذلك يندرج تحته مجموعة كبيرة من المسائل التي عالجوها باستفاضة، وتشعب كل مسألة منها إلى فروع وتفصيلات شديدة التعقيد. وفي هذا البحث سيتم الاختصار على تناول دور العقل في مسألة الأخلاق عند المعتزلة، أي دور العقل في الاختيار بين الخير والشر أو بين الحسن والقيبح، ويشتمل هذا الموضوع على مجموعة من المبادئ التي تتكامل وتشكل في مجموعها رأي المعتزلة في هذه المسألة، وهذه المبادئ أو المنطلقات هي: تعريف للعقل ودوره في عملية المعرفة، حرية الاختيار عند الإنسان ومعنى الفعل الإرادي، معنى الخير المطلق والشر المطلق، وظيفة الوحي، الثواب والعقاب، الالتزام الخلقي عند الإنسان. وسوف يتم عرضها بالتالي ثم سأتبع كل ذلك بخلاصة لفكر المعتزلة حول دور العقل في تحديد قيمة الفعل، أي العقل كمقياس للمسألة الأخلاقية عند الإنسان.

العقل والمعرفة

في رأي المعتزلة، يمثل العقل - الذي يتمتع به الإنسان دون بقية الكائنات - الركيزة الأساسية لرويتهم للعالم، أو لفلسفتهم. وقد عرّف أبو الهذيل⁽¹⁴⁾ العقل بأنه «القوة على اكتساب العلم» وبأنه «القوة التي يفرق الإنسان بها بين نفسه وبين باقي

الأشياء»⁽¹⁵⁾ ولا يختلف تعريف الجبائي⁽¹⁶⁾ للعقل عن ذلك فيقول: «العقل هو العلم»⁽¹⁷⁾ ثم يضيف إليه وظيفة أخلاقية غير وظيفة العلم فيقول: «إنما العقل سمي عقلاً لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه». وفي موضع آخر يقول⁽¹⁸⁾: «العقل هو العلم الصارف عن القبيح الداعي إلى الحسن». فقيمة العقل تكون في إرشاد الإنسان في عمله وفي ردعه عما لا يتفق وطبيعته البشرية، وهو قوة ندرك بواسطتها العلم، أي المعاني والعلاقات، وهو أيضاً قوة مرشدة للإنسان في أعماله.

ويفرق المعتزلة بين العقل - ووظيفته التفكير - والنطق وهو أداة حمل المدلولات اللفظية للفكر «إذ ربما أخذ (الإنسان) القلم وكتب مجلداً من حديث فكره وشحن ديواناً من حديث نفسه، ولسانه ساكت لا ينطق»⁽¹⁹⁾. وحجتهم في ذلك أن «دلالات العبارات على النطق تختلف بالأمم والأمصار، بينما دلالة الأحكام على العلم [هي] دلالة العقل فلا يختلف ذلك بالأمم والأمصار»⁽²⁰⁾. فالألفاظ والعبارات أو ما يسمّى بالشكل الكلامي تختلف باختلاف الأمم لا باختلاف لغاتها، بينما المدلول الفكري واحد والمضمون هو ذاته. ويفسر الشهرستاني ذلك بقوله: «ألا ترى أن من لا يعرف كلمة في العربية لا يخطر بباله كلام العرب، ومن لا يعرف العجمية لا يطرأ عليه كلام العجم، ومن عرف اللسانين، تارة تحدثه نفسه بلسان العرب وتارة بلسان العجم؟ فعلم على الحقيقة أنها تقديرات تابعة للعبارات التي تعلمها الإنسان في نشوئه، و...» هي أصل لها، منها تصدر، وعليها ترد»⁽²⁰⁾. ويحدد الشهرستاني معنى الكلام بقوله: «إن الكلام ليس نوعاً من الأعراض ذا حقيقة عقلية كسائر الأعراض، بل نطقه على النطق الذي في اللسان بحكم المواضعة والمواطأة. والإنسان قد يخلو عنه وعن ضده، وتبقى

حقيقة إنسانيته، فإنه إنما يتميز عن الحيوان بصورته وشكله، لا بنطقه⁽²⁰⁾ فالإنسان قد يكون على حال لا ينطق فيها، مع أن حقيقة إنسانيته باقية، لما يتصف به من قدرة على التفكير، وهذا ما يتميز به على غيره من سائر الكائنات.

وقدرة العقل على إدراك الحقائق - عند المعتزلة -
ليست قدرة مطلقة، فهناك حقائق قد يجهلها العقل أو يدركها إدراكاً جزئياً؛ فيقول أبو الهذيل وبشر بن المعتمر⁽²¹⁾: «كل ما عِلِمَهُ الإنسان قد يجوز أن يجله في حال علمه من غير الوجه الذي عِلِمَهُ منه كالرجل الذي يعرف الحركة ولا يعلم أنها لا تبقى وأنها من فعل المختار وأنها تحدث في المكان الثاني وكالإنسان الذي يعرف الأجسام ويجهل أنها محدثة»⁽²²⁾.

ومعرفة الحقائق الأولى والمبادئ الأخلاقية ليست شيئاً غريباً فينا، بل هي أمر مكتسب، فهي تتكون بالنظر، أي بالحواس، أي «المعرفة الحسية»، أو بالخبر، وفي ذلك يقول النجّار⁽²³⁾ «قد يجوز أن يعرف (الإنسان) الشيء بالخبر العام من لا يعرفه من جهة الحس؛ والخبر العام هو قول النبي اعلّموا لونا قد حدث في يومنا هذا، والخبر الخاص هو قوله: اعلّموا أن ذلك اللون بياض»⁽²⁴⁾. وقد تنفق معرفة الحس مع معرفة الخبر أو قد تختلف، يقول الشهرستاني: «أن من علم شيئاً بالخبر ثم رآه بالبصر وقد تفرقه بين الحالتين، إلا أن تلك التفرقة ليست تفرقة جنس وجنس ونوع ونوع بل تفرقة جملة وتفصيل وعموم وخصوص وإطلاق وتعيين وإلا فشعور النفس بهما في الحالتين واحد»⁽²⁵⁾. وكلا النوعين من المعرفة يؤديان إلى المعرفة العقلية، التي تزايد أو تراكمت بالنضج، وبكمال النضج يصل الإنسان إلى الإدراك، فيكفي للعقل الناضج أن يفكر حتى يدرك الحقائق ويعلمها بالاضطرار، ولا يجوز أن يبلغ عقل الإنسان حد النضج دون أن يعرف أن الله خالقه، وفي ذلك يقول

الجاحظ⁽²⁶⁾: «إنه لا يجوز أن يبلغ أحد فلا يعرف الله»⁽²⁷⁾. ويقول النظام⁽²⁸⁾: «إن المفكر إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع»⁽²⁹⁾. ولا تقتصر قدرة العقل الناضج على معرفة الله، بل تمتد إلى معرفة المبادئ الأخلاقية. فيقول أبو الهذيل: «يجب على الإنسان أن يعلم حُسن الحسن وقبح القبيح، والإقدام على الحسّن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور»⁽³⁰⁾. وكذلك يقول الجبائي وابنه أبو هاشم⁽³¹⁾: «معرفة الحسّن والقبح واجبات عقلية»⁽³²⁾.

العقل - إذن - في رأي المعتزلة، في إمكانه أن يصل إلى معرفة الحقائق الأساسية لا سيّما المبادئ الخلقية، بطريق الحسّ أو الخبر، وتلك هي «المعرفة العقلية» ولكن هناك نوع آخر من المعرفة قد تأتبه عن طريق «ملك أو رسول أو ما أشبه ذلك»⁽³³⁾ وتلك هي «المعرفة الشرعية».

وجمل القول، أن المعتزلة يجمعون على القول بأن العقل يمكنه وحده أن يدرك أن للعالم صانعاً، وأن يميز بين الخير والشر⁽³⁴⁾، ويقول أبو هلال العسكري⁽³⁵⁾ في ذلك: «إن قدماء المعتزلة أظهروا منذ البداية ميلاً إلى الاعتماد على العقل، ويعترفون له بسلطان بجانب الآيات المنزلّة. وقد استخدموا كل معرفتهم الفلسفية، وحذقهم الفكري، في إثبات وجود شريعة عقلية طبيعية، يدركها كل عقل ناضج. وقد لخص «أحمد أمين» براهينهم على ذلك، وفي ما يلي أبرز ثلاثة من تلك البراهين»⁽³⁶⁾.

- الأول يقوم على الملاحظة التاريخية والمنهج الاستقرائي، فالناس قبل ورود الشرائع كانوا يمتدحون إلى العقل، ويتجادلون بالعقل، ويلزمون بعضهم بعضاً بما يقضي به العقل. ومرجعهم في ذلك ما يراه العقل في الأشياء من حُسن أو قبح قائمين

بذاتها، مثل استحسانهم إنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى، واستقباح الظلم والعدوان.

- وثاني البراهين يقوم على الإلزام المنطقي، فالرسل، يطلبون إلى الناس أن ينظروا في أشياء الكون بعقولهم. ذلك أن الأشياء حسنة أو قبيحة في ذاتها يدركها العقل من نفسه، وما يأتي به الشرع يكون متفقاً مع ما تواضع عليه الناس بعقولهم.

- وثالث براهينهم، أنه لو لم يكن في الأفعال ذاتها حُسن وقبح، لما أمكن للفقهاء أن يصدرُوا أحكامهم على تلك الأفعال التي لم يرد في شأنها نص شرعي، ففي مثل هذه الحالات فإنهم يلجأون إلى التعليل، والتعليل يستند إلى ما في الأشياء والأفعال من صفات قائمة في حد ذاتها.

ويستخلص «أحمد أمين» رأي المعتزلة في هذا الموضوع بقوله: «لقد قال المعتزلة بسلطان العقل في معرفة الخير والشر، فليس الخير يُفرض من الله فرضاً على الأشياء، ولا الشر كذلك. وبعبارة أخرى: ليس أمر الله بالشئ هو الذي يجعله خيراً، ولا نهي عنه هو الذي يجعله شراً، بل الله يأمر بالشئ لأنه خير في ذاته، وينهى عنه لأنه شر في ذاته. وفي طبيعة الأشياء صفات تجعلها خيراً وصفات تجعلها شراً، وفي وسع العقل أن يتعرف هذه الطبائع...»⁽³⁷⁾.

الفعل الإرادي وحرية الاختيار

لما كان العقل بما أوتي من نور، يقدر على إرشادنا إلى الإدراك والمعرفة وإلى تبين المبادئ الخلقية، فإنه يستطيع - كما يقول المعتزلة - أن يذُنّا على أي الطرق لنسلكها، طريق الخير، أو طريق الشر. وبضوء العقل، يملك الإنسان حرية الاختيار وتفضيل شيء على آخر. ويشرح المعتزلة فكرة الاختيار العقلي فيقولون: «إن المفكر يجد من نفسه، قبل ورود السمع [أي قبل ورود الوحي] خاطرين: أحدهما يدعوه إلى

معرفة الصانع وشكر المنعم وسلوك سبيل المحاسن والخيرات، والثاني يدعوه إلى خلاف ذلك. ثم يختار ما فيه النجاة، ويتجنب ما فيه الهلاك. وذاتك الخطاران الداعيان المحدثان مخبران عن كلام النفس وحديثها»⁽³⁸⁾. ويستخدم الإسواري⁽³⁹⁾ لتفسير الفكرة نفسها تعبير أن للإنسان قدرة صالحة للضدين⁽⁴⁰⁾؛ أي أن حرية الاختيار تعني أن يكون للإنسان حرية الاختيار بين ضدين قبل أن يُقدم على أي منها، وهذا يعني التردد بين خاطرين وبالتالي بين ضدين. فهذا الخاطر يدعوه إلى أحد الضدين، وذلك الخاطر يدعوه إلى الضد الآخر. ويوضح النظام فكرة «الخاطرين» فيقول: «لا بد من خاطرين، أحدهما يأمر بالإقدام، والآخر بالكف، ليصح الاختيار»⁽⁴¹⁾.

وليست كل الأفعال التي تصدر عن الإنسان أفعال إرادة، أي تتوفر بها شرط حرية الاختيار فهناك نوع من الأفعال الطبيعية تصدر عن الإنسان وسائر الموجودات، تصدر عن قوانين ثابتة وتخضع لنوع من الآلية، ولا يوصف مثل هذا النوع من الأفعال بالقبح ولا بالحسن شأن الأفعال الإرادية، ويفرق القاضي عبد الجبار⁽⁴²⁾ بين النوعين من الأفعال فيقول: «اعلم أن الفعل ينقسم إلى وجهين: أحدهما لا صفة له زائدة على وجوده؛ فهذا لا يوصف بقبح ولا حُسن (...). وذلك كفعل الساهي والنائم. والثاني له صفة زائدة على وجوده، فلا يخلو من وجهين: إما أن يكون قبيحاً أو حسناً، لأنه إما أن يُعلم من حاله أنه مما يستحق به الذم إذا انفرد، فيكون قبيحاً؛ أو يُعلم من حاله أنه مما لا يستحق به الذم على وجه، فيكون حسناً»⁽⁴³⁾.

والفعل الناتج عن حرية الاختيار وهو ما يسميه المعتزلة الفعل الإرادي، هو خاص بالإنسان فقط لأنه يملك عقلاً، ولا يصح أن يقال عن فعل أنه إرادي إذا غابت عنه الإرادة، فالإرادة⁽⁴⁴⁾ ملازمة دائماً

لإراداتها. وأداة تحقيق الإرادة هي القدرة والاستطاعة. يقول أبو الهذيل «انه لا يصح وجود أفعال القلوب (الإرادات) من الإنسان مع عدم القدرة والاستطاعة ولا مع موته»⁽⁴⁵⁾. ويشرح بشر بن المعتمر معنى القدرة أو الاستطاعة بقوله: «الاستطاعة هي سلامة البنية وصحة الجوارح وتحليتها من الآفات»⁽⁴⁶⁾، وقريب من ذلك قول ثمامة⁽⁴⁷⁾: «الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وتحليتها من الآفات وهي قبل الفعل»⁽⁴⁸⁾، وهذا ما يوضحه الجبائي وابنه أبو هشام بقولهما: «إن الاستطاعة قبل الفعل وهي قدرة زائدة على سلامة البنية وصحة الجوارح»⁽⁴⁹⁾ ووصف القاضي عبد الجبار القادر بقوله: «حقيقة القادر أنه بصفة معها يصح الفعل منه، وقد يعلم ذلك على جهة الجملة بالتأمل اليسير»⁽⁵⁰⁾.

وقد أثار مسألة توقيت الاستطاعة كثيراً من الجدل بين المعتزلة وخصومهم من «المجبرة». فالمجبرة لا ينكرون وجود الاستطاعة قبل الفعل عند الإنسان ولكنها في هذه الحالة لا تخرج عن أن تكون «حجة الجوارح وارتفاع الموانع» وهي في هذه الحالة ليست أكثر من الاستعداد لإحداث الفعل والقيام به، وهذا الاستعداد - في حد ذاته - لا يحدث الفعل، أما ما يحدث الفعل فهي الاستطاعة المصاحبة له، وهي من الله. أي أنهم يرون أن «الاستطاعة... شيان: أحدهما قبل الفعل، وهي سلامة الجوارح وارتفاع الموانع، والثاني لا يكون إلا مع الفعل، وهو القدرة الواردة من الله تعالى بالعون أو الخذلان، وهو خلق الله تعالى للفعل فيمن ظهر منه، وُسِي من أجل ذلك فاعلاً لما ظهر منه»⁽⁵¹⁾. أما المعتزلة فيرون أن القدرة متقدمة لمقدورها، واستطاعة الإنسان وقدرته متقدمة على الفعل، ويستشهد الجاحظ⁽⁵²⁾ ببعض آيات القرآن الكريم لإثبات ذلك، من ذلك قوله تعالى: ﴿قال عفريت من الجن أنا أتيتك به قبل أن

تقوم من مقامك، وإني عليه لقوي أمين﴾ (سورة النحل: 38). وتوفر القدرة والاستطاعة عند الإنسان لا يوجب بالضرورة حدوث الفعل، فيرى أغلب المعتزلة: أن القادر قد يعجز لأسباب عارضة أو لأسباب خاصة بالفعل ذاته، عن إحداث الفعل، وأن هذا العجز لا يغير من وصفه بالقدرة والاستطاعة، فقدرة الله منذ الأزل على إيجاد مقدوره، لا يغير من اتصافه بها عدم خلقه لهذا المقدور في الأزل، وخلقته في وقته⁽⁵³⁾، ويستشهد أبو الهذيل على ذلك بقوله تعالى: ﴿سيحلقون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم، يهلكون أنفسهم والله يعلم أنهم لكاذبون﴾ (التوبة: 9) فالاستطاعة موجودة ولكن الفعل لم يتم.

وأهم صفات الفعل الإرادي أنه يصدر فقط عن الإنسان دون غيره من الموجودات، وهو خاضع لعقله وإرادته، وفي ذلك يقول كل من معمر وتمامة والجاحظ: «إن الإنسان لا فعل له غير الإرادة، وإن سائر الأعراض أفعال لأجسام بالطباع»⁽⁵⁴⁾. وهم في ذلك يفرقون بين فعل الإرادة وفعل الطباع. ففعل الطباع يخضع لقوانين ثابتة. وقد أشار النظام إلى هذا النوع من الأفعال بقوله إن الجنس الواحد لا يكون منه عملان مختلفان كما لا يكون من النار تسخين وتبريد، ولا من الثلج تسخين وتبريد⁽⁵⁵⁾، أي أن النار لا يصدر عنها إلا التسخين، والثلج لا يصدر عنه إلا التبريد. وفي قول آخر للنظام يوضح فيه كيفية خضوع كل جسم طبيعي إلى قوانين ثابتة، يقول: «إذا دُفع الحجر اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً»⁽⁵⁶⁾ أي بمقتضى الطبيعة. ويطرق معمر بن عباد السلمي القضية نفسها فيقول: «ما يحل في الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة»⁽⁵⁷⁾ وبرودة ورطوبة ويبوسة، إنما هو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه». وفي موضع آخر يعبر عن الفكرة ذاتها بجملة أكثر فيقول:

«إن حركات الفلك وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذي حركة أو سكون، وتأليف وافتراق، ومماسية ومباينة، فعل غير الله»⁽⁵⁸⁾. بمعنى أن كل ما يعرض للأفلاك إنما هو من فعل طبيعة قائمة في ذات هذه الأجرام، ويقول الجاحظ مثل هذا الكلام، بقوله: «إن للأجسام طبائع وأفعالاً مخصوصة بها»⁽⁵⁹⁾. وفي موضع آخر يصف الجاحظ الطباع بقوله: «اعلم أن الله، جل ثناؤه، خلق خلقه، ثم طبعهم على حب اجترار المنافع ودفع المضار، وبعض ما كان بخلاف ذلك، وهذا فيهم طبع مركب، وجبلة مفطورة.. فهذه الخلال التي تجمعها خلتان: غرائز في الفطر، وكوامن في الطبع، جبلة ثابتة، وشيمة مخلوقة»⁽⁶⁰⁾.

وقد أثارت فكرة أفعال الطباع بما تحمله من معاني الحتمية الجبرية كثيراً من الجدل بين المعتزلة وخصومهم، بل بين المعتزلة أنفسهم وبعضهم وبعض. فاستخدم خصومهم من الجبريين فكرة الحتمية بطريقتهم الخاصة لإثبات نظريتهم، بينما وجد فيها بعض المعتزلة حداً من حرية الاختيار. ولكن يبدو أن موضوع «الطبع» كما يعنيه المعتزلة، غير ما تواضع عليه القائلون بـ «الطبع» بمعنى «الحتمية الجبرية». فهذا هو الجاحظ في موضع آخر يؤكد على وجود الاستطاعة والاختيار فيقول: «وليس قولنا: طبع الإنسان على حب الأخبار والاستخبار حجة له على الله، لأنه طبع على حب النساء، ومُنع الزنى، وحب إليه الطعام، ومُنع من الحرام. وكذلك حُب إليه أن يخبر بالحق النافع ويستخبر عنه، وجبلة فيه استطاعة هذا أو ذاك، فاختر الهوى على الرأي»⁽⁶¹⁾. وواضح هنا أن الطباع عند الإنسان ليست من جنس واحد فهي تشكل أضداداً، ولذلك فحرية الاختيار بين هذه الأضداد ما زالت قائمة عند الإنسان، على عكس الطباع في باقي الموجودات فهي من جنس واحد. ويشرح القاضي عبد الجبار هذه الفكرة في معرض إجلائه لمسألة المعرفة عند الجاحظ: «كان يقول في

المعارف: أنها تقع ضرورة بالطبع عند النظر في الأدلة. ويقول في النظر: أنه ربما وقع طبعاً واضطراباً، وربما وقع اختياراً، فمضى قويت الدواعي في النظر، وقع اضطراباً بالطبع، وإذا تساوت، وقع اختياراً، فأما إرادة النظر فإنه مما يقع باختيار، كإرادة سائر الأفعال»⁽⁶²⁾. وواضح من هذه الكلمات أن الجاحظ كان يعطي وزناً للدواعي الخارجية والظروف المحيطة إلى جانب حرية الاختيار لدى الإنسان. أما «الطبع» بمعنى الحتمية الجبرية فقد شرحه الجاحظ⁽⁶³⁾ في كتابه الانتصار بقوله: «إن المطبوع على أفعاله، عند أصحاب فعل الطباع، هو الذي لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال، كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين، والثلج الذي لا يكون منه إلا التبريد. وأما ما تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها.. إن المطبوع غير قادر على ما فعله ولا على تركه، ولا مختار ولا مؤثر له على غيره، ولا يكون منه في الأفعال إلا جنس واحد»⁽⁶⁴⁾. وهذا النص يحدد بدقة الفرق بين «الطبع» كما يفهمه القائلون بالحتمية الجبرية، و«الطبع» كما يفهمه بعض المعتزلة، وكان قولهم به، نوعاً من إبراز أهمية العوامل الخارجية وتأثيرها بالإيجاب أو بالسلب على حرية الإنسان في الاختيار. ولا شك أن هذا القول أكثر منطقية من الأخذ بحرية الاختيار بشكل مطلق.

ويفرق المعتزلة بين نوعين من الأفعال: الفعل المباشر، والفعل المتولد. فالفعل المباشر وهو فعل إرادي يصدر عن الفاعل وهو مختار له ومسؤول عنه، أما الفعل المتولد فهو الفعل الذي ينشأ (أو يتولد) عن الفعل الذي صدر من الفاعل. وقد تباينت الصيغ التي حاول بها مفكرو المعتزلة تحديد الفرق بين النوعين من الأفعال، فيقول الإسكافي⁽⁶⁵⁾ إن: «كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد. وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد إليه وإرادة له فهو خارج

من حد التولد»⁽⁶⁶⁾، وتحديد الإسكافي للفعل المتولد على أنه يقع على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له، ينفي عن الفاعل مسؤوليته تجاه الفعل، وكان هذا موضع خلاف بينه وبين غيره من المعتزلة ممن رأوا أن المسؤولية تقع على فاعل الفعل المباشر المُسبب للفعل المتولد، ولا فرق بين الفعلين من هذه الناحية، فيقول القاضي عبد الجبار: «انه لا يمتنع عندنا أن يستحق على الفعل المتولد الذم أو المدح، والعقاب أو الثواب، لأنه كالمباشر عندنا في هذا الوجه إذا فعله وهو عالم بحاله أو متمكن من العلم بذلك، وما له يقال باستحقاق ذلك على المباشر قائم في المتولد، فالفرقة بينهما فيه لا تصح»⁽⁶⁷⁾، ثم يؤكد توفر القصد في الفعل المتولد بقوله أن الفعل «المتولد في أنه يقع بحسب قصده ودواعيه كالمباشر، فيجب إثباتها فعلاً له»⁽⁶⁸⁾. ومن الأمثلة التي أوردها الخياط عن ابن الريوندي، حول تشابك السببية الإنسانية والكونية تجاه الآثار الناجمة عن الفعل المتولد، ما ذكره في كتابه الانتصار، بشأن مسؤولية القاتل. يقول: «فاعل القتل قاتل في حال فعله، والمقتول مقتول في حال وقوع القتل به عند من عرف أن القاتل استعمل السيف بضرب ما يقع بعده خروج الروح. وليس يكون الإنسان قاتلاً على الحقيقة إلا لمن خرج روحه مع ضربته، لأنه يعلم حينئذ أنه هو الذي استفعل الخروج بضربته، وأن الروح لم يكن ليخرج بهوى نفسه دون أن يضطره الضارب بالسيف ويكرهه، ولا نعرف شيئاً حدث في وقت خروجه إلا الضربة، والقضاء على الظاهر، وكل ما جرت العادة في أحكام الأفعال والفاعلين. فأما من تأخر خروج روحه فليس الضارب قاتلاً له إلا بأن عرّض روحه للخروج وسلط عليه ضداً يخرج به ويغمره. فإن قال لنا قاتل: فمن القاتل له على الحقيقة؟ قلنا لهم [يقصد له]: ليس بمقتول في الحقيقة فيكون له قاتل في الحقيقة، وليس يضاف قتله إلا إلى الضارب [السياق يقضي حذف

«إلا»]، ولكن الضد الذي دخل عليه هو الذي منعه من الحس وغمره وأخرج روحه عن جسده. ولو قال قاتل: الضد قتله كما يقتله السم، لجاز ذلك له. وما يجاب به، أيضاً، أن يقال: الضارب قاتل بالتعريض، وال ضد قاتل على الحقيقة. فالقتل، ينفصل من آلة الضارب إلى جسد المضروب ضد الروح ولولا موضع ذلك الضد، لم يقصد تلك الآلة، فإذا حلت عليه جاهضته فأجهضها، فإن غلب الروح الضد فلا قتل، وإن غلب الضد غمر، وجاءت تلك الحال التي يُعرف عندها أن الإنسان مقتول»⁽⁶⁹⁾ وواضح من قول الريوندي رغم تفصيله للفعل وما ترتب عليه من أفعال أخرى أو نتائج، أنه يعود بالمسؤولية على الفاعل الأصلي، الذي هو «قاتل بالتعريض» في رأيه. ومع أن المعتزلة قد تباينوا في مسؤولية الإنسان تجاه الفعل المتولد، فقد انتهى بعضهم، بالتحليل، إلى ذلك، بينما أكد البعض الآخر تلك المسؤولية دون أي مواربة، فيقول معمر أنه: «ليس للإنسان فعل سوى الإرادة: مباشرة كانت أو توليداً»⁽⁷⁰⁾.

وكما لا يوجد فعل إرادي بدون إرادة، لا توجد إرادة بدون علم، فالإرادة كما يقول الجاحظ⁽⁷¹⁾: «هي ميل النفس إلى فعل» والنفس لا تميل إلا بعد أن تعرف وتختار. وهذا ما يوضحه الكعبي⁽⁷²⁾ عندما يقول: «إن الإرادة لو تحققت فلما أن تكون سابقة على الفعل أو حادثة مع الفعل، فإن كانت سابقة، فهي عزيمة، والعزم لا يتصور إلا في حق من يتردد في شيء ثم أزمع عليه أو تنهى عن شيء ثم أقبل عليه»⁽⁷³⁾. والإرادة - في رأي المعتزلة - لا تتعلق بالفعل الذي حدث وانقضى، لأنه لا محل هنا يحتل وجودها، ولا مكان للرغبة والشوق والأمل في الحدوث، ف«من حق المرید للشيء أن يعتقد جواز حدوثه، فإذا اعتقد في الشيء أنه منقضى استحالة عنده حدوثه، فلذلك لم يصح أن يريده»⁽⁷⁴⁾.

وطبقاً لمفهوم الفعل الإرادي عند المعتزلة فإن الإنسان - في رأيهم - «فاعل» لأفعاله، على جهة الحقيقة وليس على جهة المجاز، وقالوا صراحة: إنه إذا سألنا سائل، فقال: «أفتصفون غير الله بأنه فاعل على الحقيقة؟ قيل له: نعم...»⁽⁷⁵⁾. ولم يتخرجوا في وصف الإنسان بأنه «خالق أفعاله» وأن «من قال: أن الله، سبحانه، خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه»⁽⁷⁶⁾ واستدلوا بآيات من القرآن الكريم على أن الإنسان هو خالق أفعاله، فيقول تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ أَفْكَارًا﴾ (العنكبوت: 17) ويقول أيضاً: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: 14)، وفي آية أخرى: ﴿وَأَنْ تَخْلُقَ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ (المائدة: 110). فهناك خلق إنساني، والخلق الإنساني هو فعل متعلق بالإنسان ولا يصح أن يتعلق بالذات الإلهية، لأنه يستحيل أن يصدر فعل واحد عن فاعلين. وحاجوا المتعلقين بقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ﴾ (فاطر: 3) وقوله: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ (النحل: 17) بقولهم ان: «هذا كلام من جهة العبارة، فأما من جهة المعنى، فلإنما يجب أن نبين أن العبد يُحدث الشيء، وأنه يصح أن يُحدثه مقدوراً»⁽⁷⁷⁾. ولا تقتصر قدرة الإنسان على «الخلق» بل تمتد إلى «الإفناء» فهو يستطيع أن يُفني فعل الله - سبحانه - «ذلك أن الواحد منا يجوز أن يُفني فعل الله تعالى الذي هو القدرة، بفناء الحياة، بأن يقتل نفسه... ويجوز أن يُبطل فعل الغير للسكون بتحريك المحل...»⁽⁷⁸⁾. فعملية التحريك - وهي هنا حركة مكتسبة - هي فعل خلق «يجب أن يكون له خالق، وخالفها قد يكون الإنسان، كما أن خالق الحركة الضرورية هو الله تعالى»⁽⁷⁹⁾.

ولما احتج المجبرة - خصوم المعتزلة - على قول الأخيرين باستقلال إرادة الإنسان عن إرادة الخالق التي اعتبرها المجبرة الإرادة الوحيدة أو مرجع كل

الإرادات، أوضح المعتزلة أن إرادة الله على وجهين «أحدهما: إرادة حتم، والأخرى: إرادة أمر معها تمكين وتفويض، فأما إرادة الحتم فهي ما أراد من خلق السموات والأرض والجبال و... وأما المعنى الآخر فهو الإرادة التي معها تمكين، وهو قوله سبحانه: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (الإسراء: 23)، فكان قضاؤه في ذلك سبحانه، ما أمر به من أن لا نعبد معه غيره، وما أمر به من البر والإحسان إلى الوالدين، فأراد الله، سبحانه، من العباد أن يطيعوه، ويعملوا له، بما ركب فيهم وأحسن به إليهم من الاستطاعات وما أعطاهم من الآلات، بالاختيار منهم لطاعته، والإيثار منهم لمرضاته...»⁽⁸⁰⁾. ومعنى ذلك أن الأمر الذي يتعلق بما يخص الخالق من أفعال ومحدثات لا يستطيعها الإنسان، فإن الإرادة حينئذ من الله ولا تقع لها مخالفة، أما إذا كان الأمر متعلقاً بما يخص الإنسان ويقع في نطاق قدرته وحدود استطاعته، فإنه في هذه الحالة قد تكون لإرادة الإنسان مرادات غير إرادة الله، لأن إرادة الله في هذه الحالة ليست إرادة حتم، وإنما إرادة أمر وتوجيه، ولإنسان هنا أن يمثل لأمر الله، أو أن لا يمثل، أي له أن يسلك الطريق التي يريد ويختار⁽⁸¹⁾.

وخلاصة القول، ان المعتزلة، استخدموا كل قدرتهم على التحليل والجدل لإثبات حرية الإنسان، وتفردّه بالعقل، الذي يرشده إلى الاختيار بين الخير والشر، واستعانوا في ذلك بالآيات القرآنية، ومن هذه الآيات: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (3:76)، و﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾ (9:18)، و﴿إِنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ تَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ (152:6). وفضلاً عن ذلك قدّموا مجموعة من البراهين العقلية على حرية الاختيار عند الإنسان:

● فأول برهان على ذلك هو الشعور بالحرية، فـ«الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف، فإذا أراد الحركة تحرك، وإذا أراد السكون سكن، ومن أنكر ذلك جحد الضرورة. فلولا صلاحية القدرة الحادثة لإيجاد ما أراد لما أحس من نفسه ذلك»⁽⁸²⁾. فوجود حرية الاختيار عند الإنسان والشعور بهذه الحرية برهان كاف على وجودها.

● وثاني البراهين هو التكليف، فتقول المعتزلة إن التكليف موجّه للإنسان بهذين اللفظين: «افعل، ولا تفعل»⁽⁸³⁾ ولهذا التكليف مصدران: العقل، والله - بواسطة الوحي - ويترب على هذا التكليف حرية الاختيار عند الإنسان، والأوامر سواء كانت صادرة عن العقل أو من الله، تصبح باطلة إذا انعدمت هذه الحرية، وبدون هذه الحرية لا يمكن تعليل الثواب والعقاب.

● والبرهان الثالث هو الأمر الواقع. تقول المعتزلة: «أليس المتعارف منا [الناس] والمعهود بيننا، مخاطبة بعضنا بعضاً بالأمر والنهي وإحالة الخير والشر على المختار، وطلب الفعل الحسن، والتحذير عن الفعل القبيح ثم ترتيب المجازات على ذلك؟»⁽⁸⁴⁾. ومعنى ذلك، أنه ما دمنا نأتي بأحكام على أعمال الغير، ونقول أنها تستحق ثواباً أو عقاباً، فلزم ذلك أن تكون هذه الأعمال نتيجة اختيار، اختيار يستحق الثواب، وآخر يستحق العقاب.

الخير المطلق والشر المطلق

قال المعتزلة بسلطان العقل في معرفة الخير والشر، وأنه في طبيعة الأشياء صفات تجعلها خيراً وصفات تجعلها شراً، وليس الله هو الذي يفرض على الأشياء أن تكون خيراً أو تكون شراً، وبكلمات أخرى، ليس أمر الله بشيء هو الذي يجعله خيراً، ولا نهي عنه هو

الذي يجعله شراً. بل إن الله يأمر بالشيء، لأن هذا الشيء خير، وينهى عن شيء آخر لأن ذلك الآخر شر. فالأشياء لها قيمها الخلقية وهي قيم مطلقة، أي أنها في حد ذاتها خير أو شر، حسنة أو قبيحة، وهذه القيمة الخلقية للفعل هي صفة ذاتية له. فالصدق خير في حد ذاته، والكذب شر في حد ذاته. والوحي (المرسل من الله) لا يُثبت للأفعال قيمها، بل يخبر عنها فقط⁽⁸⁵⁾. والله لا يحدد جزافاً القيمة الخلقية للفعل، بل هذه القيمة صفة ذاتية مطلقة للفعل، وغاية ما في الأمر أن الله يخبرنا فقط عن هذه القيمة بواسطة الوحي.

وقول المعتزلة بأن الخير خير في ذاته، والشر شر في ذاته هو امتداد لفهمهم لمعنى التوحيد، فإنهم يعتبرون الله كلي الكمال، فهو - تعالى - يريد الخير بالضرورة وإذا أوحى لنا بشرع فهو يثبت فقط الحقائق التي يدركها العقل، والأحكام الخلقية التي يطبقها العقل على الأفعال. ولما كان في استطاعة العقل إدراك الخير والشر، فلا يجوز أن يأتي الوحي مغالفاً للعقل، بل متمماً له، ومن لم يأتيهم وحي (رسول) يستطيعون تمييز الخير والشر بواسطة عقولهم الناضجة، فالخير والشر صفات ملازمة للأفعال خارجة عن إرادة العقل، ولكن اختيار هذا الفعل أو ذاك، أمر متروك لحرية اختيار العقل، ولذلك نرى العقلاء يستحسنون إنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان⁽⁸⁶⁾.

وعلى ذلك، فإنهم لا يبحثون عن المقياس الخلفي للأفعال في الشرع بل في الفعل ذاته، والعقل يمكنه أن يدرك القيمة الخلقية للأفعال لأن الحسن والقبيح صفتان ملازمتان للأفعال، ويقول الإسكافي في ذلك: «إن الحسن من الطاعات حسن لنفسه، والقبيح أيضاً قبيح لنفسه، لا لعلّة، والطاعة طاعة لنفسها، والمعصية معصية لنفسها»⁽⁸⁷⁾. أمّا أمر الله أو نهي،

فتنبه للإنسان، وهو تنبيه لا يخرج عن حدود طبائع الأشياء ولا عن حدود إدراك العقل، وغير ذلك غير جائز على الله، وفي ذلك يقول النظام: «إن الله مختار لفعله للعدل، ولحكمه بالحق، وللخير الذي يفعله بعباده، يقدر عليه وعلى أمثاله لا إلى غاية. وأحبال إبراهيم قول من زعم أن الله يقدر على الظلم والكذب وهما لا يقعان إلا من ذي آفة مجتلب لمنفعة أو دافع لمضرة، والله عن هذه الصفة الدالة على حدث من وصف بها متعال»⁽⁸⁸⁾.

وقد ميّز المعتزلة بين ما هو حسنٌ أو قبيحٌ بشكل مطلق، لوضوح أوجه الحسن أو القبح فيه، ومثال ذلك العدل والظلم والوفاء والخيانة. وبين ما يحتمل الحسن أو القبح تبعاً لظرفٍ أو موقفٍ أو اختلافٍ في المكان أو الزمان، ومثال ذلك الصدق والكذب والقتل. فلتحسين الحسن وتقييح القبيح دلالات يستدل بها العقل الإنساني على حُسن أو قبح الفعل، من ذلك: النفع والضرر، ويفض القاضي عبد الجبار في الحديث عن ذلك، فيقول ان: «الخير عندنا هو النفع الحسن، والشر هو الضرر القبيح»⁽⁸⁹⁾، وانه: «قد ثبت أن كل فعل للفاعل فيه منفعة ولا ضرر عليه فيه، وانتفت وجوه القبح عنه، وجب القضاء بحسنه»⁽⁹⁰⁾، فالسبيل إلى تبيين الحسن من القبيح هو الاستدلال بمعيار المنفعة والضرر، وباستخدام هذا المعيار يُصبح «الصدق النافع» حسناً، و«الصدق الضار» قبيحاً، و«الكذب النافع» حسناً، و«الكذب الضار» قبيحاً، و«القتل قصاصاً» حسناً، و«القتل جوراً» قبيحاً.

ومعيار النفع والضرر عند المعتزلة لا يُستخدم على إطلاقه، وفيما يخص الإنسان الفرد وحده، بل هو مقيد بما يلحق الجماعة من نفع أو ضرر، والجماعة عندهم أكثر خطراً من الإنسان الفرد. فيرى القاضي عبد الجبار أن «الفعل إنما يوصف بأنه عدل وحكمة إذا

تعلق بالآخرين، وأما ما يفعله الفاعل منا بنفسه، لمنفعة أو دفع مضرة، فإنه لا يوصف بذلك»⁽⁹¹⁾. وليس الأمر والنهي هما معيار الحكم بالتحسين أو بالتقبيح، إذ «إن الله تعالى لو أذن لنا في الكذب لم يحسن، لأن الإذن لا يخرج من كونه كذباً»⁽⁹²⁾. وكذلك ليس جنس الفعل على إطلاقه هو المعيار، إذ «أن الظلم لو قُبِحَ لجنسه، لَوَجِبَ أن يُقْبَحَ كل ضرر وألم، وفي علمنا بأن فيه ما يحسن دلالة على فساد هذا القول»⁽⁹³⁾، أي أن مرجع الحكم بالحسن أو القبح إنما يعود إلى تبيين العقل الإنساني لمدى النفع أو الضرر، خاصة إذا لحق بالآخرين.

وخلاصة القول، ان الأفعال - في رأي المعتزلة - لها قيمة خلقية في نفسها، ولا تكتسب قيمتها الخلقية من إرادة الله، أو من أمره بها أو نهيها عنها، والعقل في إمكانه كشف هذه القيمة، والشرعية العقلية عامة شاملة لجميع الناس، يدركونها عندما تتضح عقولهم، وهي موجودة عند من لم يصلهم الوحي، كما أنها موجودة عند من وصلهم الوحي. وغاية ما في الأمر، أن الوحي يأتي متمماً وموضحاً لهذه الشرعية العقلية الطبيعية، وإذا بدا الوحي مناقضاً تماماً لجوهر ما يقره العقل، لزم تأويل الوحي على ضوء العقل. وهكذا يصبح العقل - في نظر المعتزلة - المقياس الوحيد الكامل الذي تقاس به القيمة الخلقية للأفعال، والمقياس الوحيد في تأويل الوحي وتفسيره»⁽⁹⁴⁾.

وظيفة الوحي

في هذا السياق نفسه، تتضح وظيفة الوحي عند المعتزلة، فلما كان الله عادلاً حكيماً فهو لا يقلب القيمة الخلقية لفعل ما، فهذه القيمة ذاتية للفعل ملازمة له، والوحي يثبت لنا القيمة الخلقية الحقيقية لبعض الأفعال المشكوك في قيمتها، ولكنه لا يُعطي أية قيمة خلقية للأفعال. وهو - الوحي - يوضح الشرعية التي يمكن أن يدرکہا العقل، ويكملها، دون

بالثواب والوعيد بالعقاب، فإذا لم يكن الإنسان مالكاً للقدرة وحرية الاختيار بين الطاعة أو المعصية، كان الوعد والوعيد باطلين وكان الثواب والعقاب باطلين، وهذا غير جائز من الله⁽⁹⁸⁾.

وفي هذا الشأن يقول الجبائي وابنه: «لا يجب على الله شيء لعباده في الدنيا إذا لم يكلفهم عقلاً وشرعاً. فأما إذا كلفهم فعل الواجب في عقولهم واجتناب القبائح. وخلق فيهم الشهوة للقبیح والنفور من الحسن وركب فيهم الأخلاق الذميمة، فإنه يجب عليه عند هذا التكليف إكمال العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة، وتهئية الآلة (العقل) بحيث يكون مزيجاً لعللهم فيما أمرهم؛ ويجب عليه أن يفعل بهم ادعى الأمور إلى فعل ما كلفهم به وأزجر الأشياء لهم عن فعل القبیح الذي نهاهم عنه»⁽⁹⁹⁾.

الثواب والعقاب

لما كان الإنسان العاقل قادراً على إدراك الشريعة، وتبين الحسن من القبیح، ومعرفة ما هو خير مأمور به، وما هو شر منه، وملك حرية الاختيار، فمن العدل أن يُثاب على اختياره للحسن والخير، وأن يعاقب إن اختار القبیح والشر. ولكن في عالم الدنيا فإن الجزاء - ثواباً كان أم عقاباً - لا يتناسب مع قيمة الأفعال التي اختارها الإنسان، وذلك لأسباب عديدة منها قصور العقل الإنساني عن إعطاء القيم حقها، أو عجزه عن إدراك المقاصد والنوايا. ولكل ذلك لزم القول بوجود حياة أخرى في عالم آخر ينال فيه كل ذي حق حقه. هذا الشعور بوجود وجود جزاء خلقي عادل، قاد المعزلة إلى القول بوجود عالم آخر به جنة وبه نار، وإلا أصبحت القيم الخلقية عبثاً، وانتفت معاني الحرية في الاختيار، وهذا يعني انهيار المسألة الخلقية بكاملها.

ولما كان الجزاء، ثواباً أو عقاباً، في الجنة أو في

أن يهدمها أو يناقضها في أي حال من الأحوال. «إن نبيه يدل على أن المنهي عنه فساد، وأمره يدل على أن ما أمر به صلاح، فهما دالتان على حال الفعلين، لا أنهما يوجبان قبح أحدهما، وحسن الآخر»⁽⁹⁵⁾. وفي إيضاح أكثر لذلك يقول القاضي عبد الجبار: «والنهي الصادر منه تعالى يجري مجرى قوله ان هذا الفعل قبيح، والأمر ينهى عن مثل ما ينهى عنه قوله ان هذا الفعل ندب أو واجب. فكما أن الخبر يدل على أن المخبر عنه على ما تعلق به، وهو كالعالم في هذا الباب، فكذلك الأمر والنهي. ألا ترى أنه لا فضل في الشاهد بين قول القائل ان الفعل قبيح، وبين قوله لفاعله: لا تفعل»⁽⁹⁶⁾. ويستشهد القاضي عبد الجبار في براهينه على ثبات القيمة الخلقية لفعل ما، بما يُستدل عليه من بعض آيات القرآن، فيقول: «على أن الكتاب يشهد بصحة ما ذكرناه، لأنه قال سبحانه: ﴿ان الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ (90:16) فأثبتهما كذلك قبل الأمر. (أي أثبت أن العدل عدل، والإحسان إحسان قبل أن يأمر بهما)، وقال تعالى: ﴿وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى﴾ (90:16) فأثبتها كذلك قبل النهي. ولا خلاف بين الأمة انه تعالى نهى عن القبائح، وأمر بالمحسنات»⁽⁹⁷⁾. أي أن الأمر والنهي ليس فيها علة التحسين أو التقيح للفعل، ولا يخرجان عن كونهما طريقاً من طرق الدلالة على الحسن أو القبح، والحسن والقبح موجودان في الفعل بصرف النظر عن الأمر والنهي. بل إن الأمر والنهي اللذين يأتي بهما الوحي يدلان على حرية الاختيار لدى الإنسان، فالأمر والنهي عبارة عن طلب، والطلب يستلزم إمكانية تحقيقه بواسطة من طلب منه، فإذا انتفت إمكانية تحقيقه انتفت حريته في الاختيار، وإذا انتفت تلك الحرية كان الطلب إذن باطلاً، وهذا لا يجوز على الله. وفضلاً عن ذلك فإن الأمر والنهي، أي التكليف، يكون مصحوباً بالوعد والوعيد، الوعد

أن من لم يعلم الشريعة العقلية، مثل الأطفال، لا يستحق جزاء، إذ أنه لم يأت بما يستحق الجزاء، فهو لم يخضع لشريعة، ولم يختَر ما فعل.

الالتزام الخلقي

تقوم الحياة الخلقية عند المعتزلة على ركيزتين أساسيتين هما: العقل والحرية. وبالطبع لا يوجد بين الموجودات من يتمتع بالعقل. ولا يملك الحرية سوى الإنسان، فالإنسان يستطيع بواسطة العقل إدراك ومعرفة ما هو حسن أو ما هو قبيح. ويستطيع أن يختار (حرراً في اختياره) بين الحسن والقبيح، فيفعل أيّاً منها باختياره الحر. وهذا الإنسان العاقل - في رأي المعتزلة - يجب عليه «أن يعلم حسن الحسن وقبح القبيح، وأن يُقدم على الحسن كالصدق والعدل، ويُعرض عن القبيح كالكذب والجور»⁽¹⁰³⁾، أو كما قال الجبائي وابنه أبو هاشم من أن «معرفة الحسن والقبح واجبات عقلية»⁽¹⁰⁴⁾.

ولما كان الحسن والقبيح، أو الخير والشر، أو الفضائل والردائل؛ هما قيمتان خلقيتان مجردتان فإنه يمكن أن يقاس عليهما جميع الأفعال. فالصدق يدخل في باب الفضائل وهو حسن في ذاته. والكذب يدخل في باب الردائل وهو قبيح في ذاته. والعاقل إذا سئحت له حاجة وأمكن قضاؤها بالصدق، كما أمكن قضاؤها بالكذب بحيث تساوي في حصول الغرض منها كل التساوي، كان اختياره الصدق أولى من اختياره الكذب، فلولاً أن الكذب عنده على صفة يجب الاحتراز عنه وإلا لما رجع الصدق عليه»⁽¹⁰⁵⁾.

وقد أجمع المعتزلة على أن بإمكان العقل وحده أن يدرك الحسن من القبيح، وأن يعي أن للعالم صانعاً هو الله. وقرروا أن الله بحكم كونه عادلاً، فإنه - تعالى - لا يكلف الإنسان إلا بما يملك من استطاعة - أي حرية اختيار - استناداً إلى ما وهب من عقل.

النار، هو من نصيب الإنسان العاقل الذي أدرك بعقله الشريعة، واختار بإرادته طريق الخير أو طريق الشر، فإن هؤلاء الذين لم يدركوا الشريعة بعقولهم، لقصور في الإدراك أو لعدم اكتمال النضج، فإن مصيرهم في الآخرة لن يكون في الجنة ولا في النار، إذ لا يستحقون ثواباً ولا عقاباً. ومصيرهم مثل مصير عوام الدهرية، و«عوام الدهرية... يصيرون في الآخرة تراباً»⁽¹⁰⁰⁾.

ويفرق المعتزلة بين من أدرك الشريعة باجتهاده الشخصي، ومن أدركها بواسطة الوحي، فحسب ما يرون، فإن من أدرك الشريعة بمشقة واجتهاده، من العدل أن ينال ثواباً أكبر من ذلك الذي أدركها بلطف من الله. يقول الجبائي «إن الله يمنح لطفاً لعبده ليساعده ليؤمن»؛ ولكنه يضيف أن «من آمن مع اللطف لكان ثوابه أقل لقلة مشقته، ولو آمن بلا لطف لكان ثوابه أكثر لعظم مشقته»⁽¹⁰¹⁾.

المسألة الخلقية إذن - كما وضعها المعتزلة - تحتم وجود الجنة والنار، حتى ينال الإنسان ثوابه أو عقابه حسب ما أدى من أعمال. والإنسان لا يستحق ثواباً أو عقاباً إلا إذا كان عاقلاً، يميز بين الحسن والقبيح، حرراً في سلوك هذا الطريق أو ذاك، وبدون هذه الحرية لا يمكن تعليل مسألة الثواب والعقاب. فبفضل حرية الإنسان في الاختيار، أي بفضل إرادته، فإنه يستحق الجنة أو يستحق النار. ويتحدد أكثر، فإن إرادة الإنسان هي التي تحدد مصيره، الجنة أو النار، وليس لله دخل في ذلك، ومن هنا نفهم قول الجاحظ «بأن الله لا يدخل النار أحداً وإنما النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها، ثم تمسكهم في نفسها على الخلود»⁽¹⁰²⁾. فبفضل إرادة الإنسان، يكون مصيره الجنة أو النار، وبالطبع هو الإنسان العاقل، الذي أدرك بعقله الناصح الشريعة، وكان حرراً في اختياره طريق الخير أو طريق الشر، ويستنتج المعتزلة من ذلك

ولا في النار، لأنهم لم يختاروا الامتثال لأمر أو الإعراض عن نهي.

ويلخص الشهرستاني مذهب المعتزلة في ماهية الخير والشر والسييل إلى معرفتهما وصلة العقل بالنقل بقوله: «واتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع، والحسن والقيس يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبيح وجب كذلك. وورود التكالييف ألطاف للباري تعالى، أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام، امتحاناً واختباراً ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَحَيًّا مِنْ حَيٍّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ (الأنفال: 42)»⁽¹⁰⁶⁾.

العقل - إذن - عند المعتزلة، هو أساس الاختيار الحر بين الأفعال، والأفعال إما حسنة أو قبيحة في حد ذاتها واختيار الحسن يستوجب ثواباً (أو نساء)، واختيار القبيح يستحق عقاباً (أو ذماً). فالعقل - الذي يتفرد به الإنسان دون باقي الموجودات - هو أساس الحياة الخلقية.

تعقيب لا بد منه

تبدو مقولات المعتزلة وأفكارهم أشبه بمنظومة منطقية محكمة البناء، شديدة التماسك والانسجام، إلا أن بعض التمعن فيها يكشف عن قدر ليس بالقليل من التباين بل قد يصل بالتحليل الدقيق إلى حد التناقض.

فهْمُ كاهل «توحيد» حرصوا على تأكيد وحدانية الله بالاستناد إلى مجموعة من المبادئ هي: تصوّر تنزيهي للذات الإلهية، ورفض أي فصل بين الذات الإلهية والصفات الإلهية. واستحالة رؤية المخلوقات للذات الإلهية حالاً أو مستقبلاً، ونفي المكانية والتحيّز والجهة عن الذات الإلهية، والقول بخلق القرآن. وقد حملت هذه النظرة التنزيهية الموهلة في التجريد للذات الإلهية؛ حملت في طياتها تنزيه الباري عن

ومتى كلف الله الإنسان، وهبه النور الذي يساعده على إدراك الخير والشر، ومنحه القدرة على فعل الخير وتجنب الشر. وحسبما يختار الإنسان الخير أو الشر، يكون جزاء الله، إما أن يثيبه وإما أن يعاقبه. أما هذا الذي يكون نصيبه الثواب، فمصيره الخلود في الجنة. وخلود النفس ضرورة خلقية عند المعتزلة، لذلك فإن الإنسان بما يملك من عقل، وبما يتمتع من حرية اختيار، عليه أن يختار الطريق التي تؤدي إلى الخلود، وتلك هي طريق الخير.

الخلاصة: العقل مقياس الحياة الخلقية

تعتبر المعتزلة الحياة الخلقية قائمة على العقل، وأقرت بسلطانه في الحكم على القيمة الخلقية للأفعال. فعندما يبلغ العقل مرحلة النضج يصبح قادراً على إدراك طبيعة القانون الخلقي، أي الشريعة العقلية، وحكم العقل - في رأي المعتزلة - يعتبر مطلقاً على الأفعال، فالفعل له قيمة خلقية في ذاته: هو حسن أو قبيح في ذاته ولا يكتسب هذه القيمة من سلطة خارجة عنه. والشريعة النبوية أو الوحي تثبت فينا الشريعة العقلية، وتذكرنا بها إذا غفلنا عنها، وهي - الشريعة النبوية - تنبهنا إلى قيمة الأفعال دون أن تمنح الأفعال تلك القيمة، وتوضح هذه القيمة دون أن تناقض في حكمها على الأفعال حكم العقل. وعندما يدرك الإنسان الأفعال وقيمها، أي يدرك الشريعة؛ يكون حراً في الخضوع لها أو في معصيتها. وبفضل اختيار الإنسان لأفعاله يكون مختاراً لجزائه ثواباً أو عقاباً. ولما كان من المحتم وجود جزاء للأفعال، لزم القول بوجود مكان ينال فيه كل إنسان ما يستحقه من جزاء. وهذا المكان - في رأي المعتزلة - هو الجنة والنار في الحياة الآخرة، وفيه ينال كل إنسان جزاءه في الجنة أو في النار، أما هؤلاء الذين لم يدركوا الشريعة عقلاً - مثل الأطفال - فمكانهم ليس في الجنة

الظلم والجور والقول بحكمته وعدله المطلقين، وتبرئته من جريمة ما يقع على العبد من ظلم أو ما يقرّفه من إثم. واتساقاً مع هذا التسلسل المنطقي، كان لا بد لهم من أن يَحْمِلُوا الإنسان مسؤولية أفعاله، فقد وهب الله عقلاً يقدر على المعرفة ويستطيع التمييز، ولهذا فإن هذا العقل يملك من الرشد ما يجعله قادراً على التقرير أو التوجيه، أي على الحكم بصورة مستقلة عن الخالق دون الاسترشاد بأي نص أو شريعة. وعلى أساس وجود العقل وما يتميز به من نور جعلوا للإنسان حرية الاختيار. وهذه الحرية رهن بإرادة الإنسان وعليه وحده تقع تبعه اختياره.

بهذا الشكل اكتمل عقد منظومتهم - المعتزلة - المنطقية «المُحكّمة» حول «التوحيد والعدل»، إلا أن قليلاً من التمعن في طرفي العقد يكشف عن تناقض بين. فالقول بحرية الإنسان وقدرته على تحويل إرادته إلى فعل، يتعارض مع القول بوحداية الله، هذه الوحداية التي تعني فيما تعني، سلطة الله المطلقة على الكون، وهيمنته الكاملة على مُقدّراته.

لم يكن هذا التناقض غائباً عن علماء ومفكري تلك الحقبة من الزمن، بل كان موضوعاً للجدل في ما بينهم، فبذل بعضهم جهوداً مضيئة في البحث عن مخرج لهذا التناقض، وكانت تلك الجهود أشبه بالرياضات عقلية رفيعة، غاصوا خلالها في لجج البحث والتحليل، وجاءت حصيلتها نتاجاً فكرياً وفلسفياً بالغ الثراء، أمد الفكر والفلسفة عامة، ونظريتهم في التوحيد والعدل خاصة بمجموعة من المقولات والمفاهيم المبتكرة، تُشكل إلى يومنا هذا أساساً لا غنى عنه لكل مشغل بالفكر والفلسفة.

إلا أن البعض الآخر لم يصل إلى حل لذلك التناقض، وهؤلاء لم يجدوا مناصاً سوى العودة إلى الجبرية والتسليم بها ولكن في صيغة مختلفة، وكان ذلك بداية بزوغ مذهب الأشعرية الذين ينفون عن الإنسان حرية الاختيار بين الحسن والقيح ويؤكدون أن الحسن والقيح أمران اعتباريان فلا توصف الأفعال في ذاتها بأنها حسنة أو قبيحة، بل مرجع ذلك إلى الشرع. فالحسن هو ما يثني الشرع على فاعله، والقيح هو ما يذمه عليه ولا دخل للعقل في التمييز بين هذين الأمرين، فالله هو المالك في خلقه وإرادته مطلقة وله أن يحكم بما يُريد، والواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئاً، ولا يقتضي تحسناً ولا تقيحاً.

وخلاصة القول، إن فكر المعتزلة، وإن بدا مُحكم النظم، فإنه لم يخلُ من ثغرات⁽¹⁰⁷⁾، إلا أن ذلك لا يقلل من قيمته، فرؤيتهم الفلسفية تمثل صفحة مضيئة في تاريخ الفكر والفلسفة الإسلاميين، يزهر بها الفكر الإنساني عامة والعربي خاصة، وسوف يظل يُشهد لهم بأنهم كانوا من رواد إعلاء العقل والعقلانية في تاريخ الفكر الإنساني، والأخذ بمبدأ العلية، والتأكيد على الفعل والمسؤولية، والقول بحرية الإنسان واختياره، وتلك هي الخبائر الأساسية لأي نهضة فكرية واجتماعية وسياسية، وقد شهد العالم العربي بعضاً من مظاهرها إبان عصرهم، إلا أنه يبدو أن ظروف المجتمع ذلك الزمان لم تكن مهيأة بالقدر الكافي لتقبل مثل هذه الثورة الفكرية، إذ سرعان ما شدد عليهم خصومهم الخناق، إلى أن انتهى الأمر بالتكليل بهم وتغيب فكرهم، وعلى حد قول الأستاذ أحمد أمين، كانت تلك من أكبر مصائب المسلمين⁽¹⁰⁸⁾.

الحواشي

- (1) من أوائل العلماء الذين خاضوا في مسألة القدر واتخذوا موقفاً قديماً صريحاً منها: معبد الجهني وغيلان الدمشقي وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، الذين تتلمذوا على حسن البصري الذي كان قديماً في أول الأمر. انظر: ماجد فخري، مختصر تاريخ الفلسفة العربية، الطبعة الأولى (بيروت: دار الشورى، 1981)، ص 22، 23.
- (2) الجبرية أو المجرة، وهم «يسمون بذلك لقولهم بالجبر، ويسمون مجرة لإضافتهم كل جور إلى الله تعالى، ويسمون القدرية لإضافتهم كل قبيح إلى قضاء الله وقدره ويسمون بأهل السنة، وأهل الجماعة وأهل الحق (...) لأن معاوية لما أمر بلعن علي على المنابر زعم أنه سنة». انظر: الحاكم أبو سعد المحسن بن كرامة الجشمي، شرح عيون المسائل (مخطوط مصور بدار الكتب المصرية)، ج 1، اللوحة 40.
- (3) القدرية، كلمة حاول كل من المجرة والمعتزلة نفي الاتصاف بها وإلصاق الاتصاف بها إلى الخصوم، فالمجرة وصفوا بها المعتزلة لأنهم نسبوا «القدر» إلى الإنسان، والمعتزلة وصفوا بها المجرة لأنهم نسبوا «القدر» إلى الله، والذي دعا الفريقان للبراءة من التسمية بهذا الاسم ما ذكر عن حديث للرسول يقول فيه: «القدرية مجوس هذه الأمة» انظر: القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ط 1، 1962)، ج 8، ص 326-329.
- (4) هو أبو حذيفة واصل بن عطاء (80-131 هـ/699-749 م)، ويلقب «الغزال» لأنه كان يلازم الغزالين ليعرف المغففات من النساء فيجعل صدقته هن، وُلد ابن عطاء بالمدينة ثم ذهب إلى البصرة وتردد على حلقة الحسن البصري، وفيها التقى معبد الجهني، وبالجهم بن صفوان، وهو أول من نظم فرقة المعتزلة وأوجد لها هيكلًا تنظيمياً وأرسل لها البعث والدعاة في مختلف الأقاليم. انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: 1964 م)، ج 1، ص 15-51.
- (5) مختصر تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 22، 23.
- (6) هو جهم بن صفوان الراسبي، وكنيته أبو حمز، ينسب إلى سمرقند وترمز بخراسان، وكان مُنْزَهاً ينكر الصفات. شارك في ثورة الحارث بن سريج التميمي ضد هشام بن عبد الملك (116 هـ) وتولى مسؤوليات الاثارة والكتابة والحطابة في هذه الثورة، وقُتل في عهد مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية في 128 أو 130 أو 132 هـ. انظر: محمد علي بن علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون (طبعة كلكتة بالهند سنة 1892 م)، ص 291؛ جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة (طبعة القاهرة: 1331 هـ)، ص 7-15.
- (7) تقول الجهمية انه «لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تُنسب إليهم أفعالهم على المجاز وأن العبد ليس بقادر البتة» انظر: أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (القاهرة: مكتبة النهضة، 1969)، ج 1، ص 279؛ فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركون، تحقيق د. علي سامي النشار (القاهرة: 1938 م)، ص 68.
- (8) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق الأستاذ عبد العزيز محمد الوكيل (القاهرة: مؤسسة الحلبي، 1968 م)، ج 1، ص 88.
- (9) يقول المعتزلة ان هناك نوعاً آخر من المعرفة يسبق المعرفة العقلية وهي المعرفة الحسية.
- (10) الملل والنحل، مصدر سابق، ج 1، ص 47.
- (11) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمد بن اسحق اليربوعي، عاش في النصف الأول من القرن الثالث الهجري (بين سنتي 205 و245 هـ تقريباً) في بغداد، واختلف المؤرخون في سنة مولده وكذلك في سنة وفاته، وما قيل عن سنة وفاته يُراوح بين عامي 244 و301 هـ، واتفقوا على أنه عاش أربعين عاماً. عاصر اليربوعي المعتزلة والحنابلة والشيعة والزنادقة والملحدية والفلاسفة والمتكلمين فتأثر بهم وأثر في مدارسهم ومناهجهم وأساليب تفكيرهم، وتقلب مع التيارات الفكرية، فكان معتزلياً ثم شيعياً ثم سياسياً معارضاً لسلطة الدولة، فمستتيراً صاحب مدرسة عقلية جديدة، فاتهم لكل ذلك بالزندقة والكفر والإلحاد وأثار حفيظة

- كل الأوساط في المجتمع الإسلامي وتبرأت منه الفرق الإسلامية كافة لجرأته البالغة في الجدل الديني. انظر: عبد الأمير الأعسم، تاريخ ابن الريوندي الملحد (بيروت: دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، 1975)، ص 7-9.
- (12) وهذا القول يُنسب أيضاً إلى إبراهيم النظام. انظر: أبو الحسين الحياض، الانتصار والرد على ابن الريوندي الملحد (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1957)، ص 42.
- (13) هذا قول إبراهيم النظام ويتفق معه فيه الريوندي. انظر: الحياض، ص 39.
- (14) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، الملقب بالعلّاف، اختلف المؤرخون في سنة مولده فقبل في سنوات 131، 134، 135 هـ، وفي تاريخ وفاته فقبل في سنتي 227، 235 هـ، درس الاعتزال ببغداد على «بشر بن سعيد» و«عثمان الزعفراني» وحضر مجالس المأمون منذ 204 هـ. انظر: علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى، أمالي المرتضى، تحقيق أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: 1954 م) القسم الأول، ص 180.
- (15) مقالات الإسلاميين، ص 480.
- (16) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حوران بن ابان الجبائي البصري، ينسب إلى جُجَي من أعمال خوزستان في طرف من البصرة والأهواز، تلقى الاعتزال على أبي يعقوب الشام ولقي غيره من متكلمي زمانه، توفي سنة 303 هـ. انظر: أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة (بيروت: النشرات الإسلامية، 1961/1380)، ص 85-80.
- (17) مقالات الإسلاميين، ص 73.
- (18) أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي، مرهم العلل المضلة في دفع الشبه والرد على المعتزلة بالبراهين والأدلة المفصلة (كُلْكُتَا، الجمعية الآسيوية Asiatic Society، 1910)، ص 327.
- (19) أبو الفتح الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 322.
- (20) نهاية الإقدام، ص 323.
- (21) هو أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي من أهل بغداد، وقيل من أهل الكوفة، وهو رئيس معتزلة بغداد. انظر: طبقات المعتزلة، مصدر سابق، ص 52-54.
- (22) مقالات الإسلاميين، ج 2، ص 78.
- (23) هو أبو عبد الله الحسين بن عبد الله النجار، كان حائكاً وقيل انه كان يحمل الموازين، وله مع النظام مجالس ومناظرات. انظر: أبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، الفهرست (مصر: المكتبة التجارية، 1348 هـ)، ص 254.
- (24) مقالات الإسلاميين، ج 2، ص 78.
- (25) نهاية الإقدام، ص 343.
- (26) هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، أخذ الاعتزال عن إبراهيم النظام، وكانت معارفه وثقافته وعلومه أشبه بالمشهد المتكامل الذي يرى في كل شأن من شؤون الحياة ولون من ألوان المعرفة رأياً محدداً وناضحاً ومبلوراً في رسالة أو كتاب أو أكثر، ألم الجاحظ بثقافات الأمم القديمة من الهند والفرس واليونان، وكتب في الدين والفلسفة والكلام والتاريخ الطبيعي والاجتماع والسياسة والأدب وغيرها من الفنون والعلوم وكانت ولادته في عصر المهدي. انظر: أمالي المرتضى، القسم الأول، ص 194، 199.
- (27) أبو منصور عبد القادر بن طاهر محمد البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرق (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1973)، ص 160.
- (28) هو إبراهيم بن سيار بن هانيء النظام، سُمي بالنظام لأنه كان يشتغل بصناعة نظم الخرز في شبابه، أخذ الاعتزال عن خاله أبي الهذيل العلّاف، وكانت له دراية بفلسفات الأمم القديمة والآراء المناهضة للاعتزال، وتعرّف على المرتضيين في «بيت الحكمة» ببغداد وطالع مترجماتهم من كتب اليونان، توفي سنة 231 هـ. انظر: أمالي المرتضى، القسم الأول، ص 187.
- (29) الملل والنحل، ج 1 ص 58.
- (30) الملل والنحل، ج 1، ص 52.

- (31) هو أبو هاشم، عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، حُكي عنه أنه لم يبلغ غيره مبلغه في علم الكلام، وقد خالف أباه في جملة من المسائل، ومات ببغداد سنة 321 هـ. انظر: طبقات المعتزلة، ص 94-96.
- (32) الملل والنحل، ص 81.
- (33) ذكره الجبائي وأورده الأشعري في: مقالات الإسلاميين، ص 48.
- (34) راجع: الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 45؛ البغدادى، الفرق بين الفرق، ص 93.
- (35) أبو هلال العسكري، كتاب الأوائل (مخطوط، باريس، رقم 5986، ص 195). أورده: ألير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج 2 (بغداد: مطبعة الرابطة، 1951)، ص 40.
- (36) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 3، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط 10 بدون تاريخ)، ص 48-49.
- (37) ضحى الإسلام، ص 71؛ وحول العقل والمعرفة راجع: البيرنادر، ص 34-41، 94، 95، وتفصيلات أكثر، ص 41-57.
- (38) نهاية الإقدام، ص 322.
- (39) هو أبو علي عمرو بن قائد الإسواري وكان من أصحاب أبي الهذيل وأعلمهم ثم انتقل إلى النظام. انظر: طبقات المعتزلة، ص 72.
- (40) الملل والنحل، ج 1، ص 58.
- (41) الملل والنحل، ج 1، ص 58.
- (42) هو أبو الحسن عبد الجبار الهمداني الأسد أبادي همدان، وُلد سنة 324 هـ/935 م قرأ على اسحق بن عياش، أحد كبار معتزلة البصرة، وتلميذ أبي هاشم الجبائي وعلي أبي عبد الله الحسين البصري عينه وزير السلطان البويهى فخر الدولة قاضياً على الرّي، ويعرف بقاضي القضاة، وتوفي بالرّي سنة 416 هـ/1025 م. انظر: ماجد فخري، الفكر الأخلاقي العربي، الجزء الأول (بيروت: الدار الأهلية للنشر والتوزيع، 1978)، ص 31.
- (43) القاضي عبد الجبار، ج 6، ق 1، ص 7.
- (44) يعرف الجرجاني معنى الإرادة فيقول: «إثبات الإرادة للإنسان، أن تكون له صفة تؤدي إلى حال يقع به الفعل على وجه دون وجه، إذ هي ميل ورغبة وشوق يحدث للإنسان نحو الفعل عندما يعتقد نفعه» انظر: علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات (طبعة القاهرة سنة 1938 م)، ص 10، 11.
- (45) الملل والنحل، ج 1، ص 52؛ الفرق بين الفرق، ص 110.
- (46) الملل والنحل، ج 1، ص 64.
- (47) هو ثامة بن أشرس أبو معن النميري البصري، عاصر الرشيد، وارتفع شأنه في عهد المأمون، وقام بدور هام في نشر الاعتزال مات حوالي عام 213 هـ. انظر: أحمد بن يحيى بن المرتضى، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل (مخطوط مصور بدار الكتب المصرية)، ص 28، 29.
- (48) الملل والنحل، ج 1، ص 71.
- (49) الملل والنحل، ج 1.
- (50) القاضي عبد الجبار، ج 6، ق 1، ص 5.
- (51) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل (القاهرة: المطبعة الأدبية 1320 هـ) ج 3، ص 30، 32.
- (52) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان (القاهرة: 1944 م)، ج 2، ص 170-172.
- (53) القاضي عبد الجبار، ج 4، ص 331.
- (54) الفرق بين الفرق، ص 137؛ الملل والنحل، ج 1، ص 72، 80.
- (55) الفرق بين الفرق، ص 120.
- (56) الملل والنحل، ج 1، ص 55.

- (57) مقالات الإسلاميين، ج 2، ص 27.
- (58) أبو الحسين الخياط، ص 46.
- (59) الملل والنحل، ج 1، ص 75.
- (60) الجاحظ، رسائل الجاحظ (القاهرة: تحقيق هارون، 1964 م)، ج 1، ص 102، 103.
- (61) رسائل الجاحظ، ج 1، ص 144، 145.
- (62) القاضي عبد الجبار، ج 12، ص 316.
- (63) هو أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط، استاذ أبي القاسم البلخي، له كتب كثيرة في النقض على ابن الرسوندي، وكان فقيهاً واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين. انظر: طبقات المعتزلة، ص 85.
- (64) الخياط، الانتصار، ص 26. وحول الفعل الإرادي ومسألة توقيت الاستطاعة وما أثبر من جدل حول أفعال الطباع راجع: محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972)، ص 75-87.
- (65) هو أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي، وكان يعمل خياطاً، مات في سنة 240 هـ. انظر: طبقات المعتزلة، ص 78.
- (66) مقالات الإسلاميين، ج 2، ص 93.
- (67) القاضي عبد الجبار، ج 9، ص 67.
- (68) القاضي عبد الجبار، ج 9، ص 77.
- (69) الأعمش، ص 48، 49، 50 عن مقالات الإسلاميين (طبعة القاهرة)، ص 97، 98.
- (70) الملل والنحل، ص 67.
- (71) نهاية الإقدام، ص 238.
- (72) نهاية الإقدام، ص 240.
- (73) يريد الكعبي أن يبين أن التردد هو من صفات الكائن الناقص الفكر - أي الإنسان - ولكن الله لا يجوز أن يتردد، فهو - تعالى - لا يعزم بعد تفكير - والتفكير يعني مقابلة أفكار متضاربة ومتضادة بعضها ببعض، لذلك كان الإنسان وحده قادراً على العزم والفعل إرادياً، ولا يقدر على ذلك الله، لأنه - تعالى - فيه العلم والقدرة واحد، كما وأنها الماهية، وماهيته - تعالى - غاية في الكمال. راجع: البرنادر، ص 63، وتفصيلات أخرى حول حرية الاختيار عند الإنسان، ص 58-66.
- (74) القاضي عبد الجبار، ج 4، ص 52.
- (75) القاضي عبد الجبار، ج 20، ص 189.
- (76) القاضي عبد الجبار، ج 8، ص 143.
- (77) القاضي عبد الجبار، ج 8، ص 163.
- (78) القاضي عبد الجبار، ج 8، ص 288.
- (79) القاضي عبد الجبار، ج 8، ص 283.
- (80) الإمام يحيى بن الحسين، الرد على الحسن بن الحنفية، جواب المسألة الثانية عشرة. ذكره: محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص 89.
- (81) راجع: عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية، ص 87-95؛ حسين مروّة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (بيروت: دار الفارابي، 1979) الجزء الأول، ص 768-787.
- (82) نهاية الإقدام، ص 79.
- (83) نهاية الإقدام، ص 83؛ مرهم العلل، ص 102.
- (84) نهاية الإقدام، ص 84؛ وحول البراهين حول حرية الاختيار عند الإنسان راجع أيضاً: البرنادر، ص 64-67؛ حسين مروّة، ص 774-777.
- (85) نهاية الإقدام، ص 371؛ الملل والنحل، ج 1، ص 45 وما بعدها.

- (86) نهاية الإقدام، ص 373.
- (87) مقالات الإسلاميين، ص 356.
- (88) الحياط، ص 42.
- (89) القاضي عبد الجبار، ج 5، ص 33.
- (90) القاضي عبد الجبار، ج 5، ص 174.
- (91) القاضي عبد الجبار، ج 6، ص 48.
- (92) القاضي عبد الجبار، ج 5، ص 176.
- (93) القاضي عبد الجبار، ج 6، ق 1، ص 77.
- (94) حول معيار الحكم على الفعل انظر: محمد عمارة، ص 139-145.
- (95) القاضي عبد الجبار، ج 6، ق 1، ص 103.
- (96) القاضي عبد الجبار، ج 6، ق 1، ص 105.
- (97) القاضي عبد الجبار، ج 6، ق 1، ص 113.
- (98) بتصرف عن الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 83.
- (99) الملل والنحل، ج 1، ص 84.
- (100) القول لثامة، في: الفرق بين الفرق، ص 157.
- (101) الملل والنحل، ج 1، ص 83.
- (102) الفرق بين الفرق، ص 161؛ الملل والنحل، ص 75؛ وحول الثواب والعقاب راجع أيضاً: ألبير نادر، ص 123، 124، 129، 144.
- (103) أبو الهذيل العلاف، في: الملل والنحل، ج 1، ص 52.
- (104) الملل والنحل، ج 1، ص 81.
- (105) نهاية الإقدام، ص 373؛ وحول الالتزام الخلقي راجع أيضاً: ألبير نادر، ص 95-97؛ حسين مروّة، ص 811-814.
- (106) الملل والنحل، ص 45؛ وأورده ماجد فخري، الفكر الأخلاقي العربي، ج 1، ص 31.
- (107) تناول د. ماجد فخري في مقاله شائق أوجه التناقض في فكر المعتزلة، أنظر: ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي (بيروت: دار النهار والنشر، 1970)، ص 77-91.
- (108) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 3، ص 207.